

EL CUERPO, ESO QUE SOMOS ¹

Dr. David Beer

Universidad Nacional de Avellaneda

beerdavid@gmail.com

Lic. Jorge Miramontes Universidad Nacional de Avellaneda

jomiramontes@gmail.com

Resumen

La historia de la Actividad Física en general y de la Educación Física en particular son sin duda herederas de un cuerpo escindido, biologizado. La modernidad, montada sobre ese discurso dicotómico erige la razón como el nuevo Dios, y el cuerpo, siempre lo otro de sí, pasa a ser una maquinaria al servicio del cogito cartesiano. Considerar al cuerpo una construcción de la cultura, alejándose por completo del cuerpo físico que otrora fuera el centro de las preocupaciones, constituye un quiebre epistemológico radical que es preciso valorar.

Efectivamente, limitar el análisis de la actividad física y las prácticas corporales de los hombres a una simple consideración orgánica, es reducirla a un nivel muy pobre de argumentación. Pero también, un enfoque culturalista que pretende deslindar toda consideración de la condición de animalidad del ser humano, su condición de ser vivo, constituye otra cara del reduccionismo. Como tampoco esencializar la cultura y no considerar las condiciones macroestructurales que la explican parece lo más plausible.

¹ Muchos de los conceptos aquí vertidos forman parte de un corpus trabajado en el marco del Proyecto de Investigación (UNDAVCyT), “La Actividad física en la Grecia y la Roma Antigua” realizado por el equipo de trabajo Beer-Miramontes-Lloyd

En ese sentido, nos parece oportuno advertir que alentamos una postura antiesencialista que sostiene la no existencia de un sustrato primario, una esencia de lo social, sino que por el contrario asume el carácter contingente de toda identidad. De igual modo rechaza todo determinismo puesto que no concibe que exista una primacía de ninguna esfera, ya sea económica, cultural, o social, en la formación de las identidades; sino más bien entiende que todas ellas se interrelacionan e influyen mutuamente. Somos ese cuerpo que está, no solo atravesado por la razón, sino también por el poder y el deseo. Esa carne que somos es ese límite, ese punto ciego, esa piel que antecede toda reflexión y nos conecta con el mundo. En esta posibilidad de aunar la dimensión animal, humana y cósmica en una entidad indisoluble e integral, están quizás las huellas de nuevas (o viejas) sendas a ser transitadas.

Palabras clave: Actividad Física- Educación Física- Cuerpo-carne- *-bíos-zoé-*cultura- poder-deseo- Ciencias Naturales-Ciencias sociales

DESARROLLO

Ese objeto² que es “el cuerpo” o ese objeto que es “la Actividad Física” en la actualidad se inscriben dentro de un orden de relaciones específicas y determinadas. Hay entonces una constelación discursiva que sostiene y que hace posible ese conocimiento. Foucault (1976) nos advierte de la necesidad de no

² Quizás sería necesario cuestionar la misma palabra “objeto”. Problematizarla, someterla a juicio. Pareciera seguir atrapada en un paradigma objetivista, desde el cual cuesta no permanecer atrapado en una concepción ahistórica y esencialista. Y por otro lado dificulta hacer un análisis de las rupturas, las discontinuidades, la complejidad de los procesos y el énfasis en el devenir por sobre la estructura. O tal vez, siga siendo una herramienta conceptual apropiada, en la medida en que se tomen los recaudos y debidas aclaraciones al respecto. Porque un objeto histórico siempre es viscoso, esquivo, jamás nos dice lípidamente qué ha significado para quienes nos precedieron. Porque un mismo objeto ha podido tener múltiples figuraciones en función de la escala social a la que se perteneciese. Allí es donde es preciso atender a las precauciones que plantea Bourdieu sobre la necesidad de comprender que nosotros mismos somos hijos de una tribu y de un tiempo histórico –opaco para nosotros– que nos marca a fuego y desde el cual miramos el mundo y la historia.

quedar inmersos en “las sucesiones lineales que hasta entonces habían constituido el objeto de la investigación” (p.11). En relación a esto propone: “Definir esos objetos sin referencia al fondo de las cosas, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica” (p. 67).

La historia de la Actividad Física en general y de la Educación Física en particular son sin duda herederas de un cuerpo escindido, biologizado, que tiene profundas y complejas raíces históricas. Podemos rastrear sus orígenes –siempre discutibles– en los relatos órficos que promueven esta mirada binaria y dicotómica del ser humano, otorgándole al alma su estatus de inmortalidad. El Maniqueísmo, por otro lado, originado en la Babilonia del siglo tres a.C. es otro claro ejemplo de esa ruptura manifiesta entre materia y alma. Dussell (1974) señala que este culto “es un sincretismo, una gnosis estructurada a partir de un principio central: el Alma ha caído en la Materia y es liberada por su *noûs*, por la Inteligencia o el conocimiento” (p. 37).

Y sin duda, ya fuertemente instalados en la cuna de la civilización occidental, la Antigua Grecia, va a ser Platón el referente principalísimo que sostendrá y difundirá esta perspectiva a través del tiempo. El filósofo ateniense, al considerar el cuerpo como prisión del alma no hará otra cosa que marcar claramente la división esencial, a la vez que establecer las jerarquías de ambos. Dussel (1966) nos vuelve a aportar, señalando que “Con Platón las estructuras antropológicas y éticas alcanzan su expresión metafísica adecuada —dentro de la cosmovisión griega e indoeuropea—. El alma no ha nacido (Fedro 245 D), es inmortal (Fedón 78 B-D), eterna (Repub. X, 611 B). El alma ha caído en un cuerpo (Fedro 246 C) que es su cárcel, (Timeo 41 B ss)(167). Aristóteles en su búsqueda de la *eudaimonía*, de la felicidad de la vida buena, nos está encomendando la elección de la vida contemplativa. En efecto, distingue la vida voluptuosa (*bíos aplaustikós*), la vida política (*bíos politikós*) y por último la ya nombrada vida contemplativa (*bíos theorikós*). La primera de ellas tiene como fin la persecución

irreprimible de placeres sensuales. Habiendo pasado el psicoanálisis por nuestras vidas es imposible no relacionarlo con el *ello* freudiano. Aristóteles va a desestimar ese género de vida, o al menos ubicarlo claramente en un nivel inferior, más propio de los animales que de los seres humanos. Desde esta perspectiva, y tal como advierte Agamben (2013), en la Grecia clásica esta vida natural, esta *nuda vida* “es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito del *oikos* (p.10)

El cristianismo se monta sobre ese corpus no sin aportar sus propias derivas, y hace del cuerpo la fuente del pecado. Todo aquello que tenía que ver con el mundo de los sentidos era impuro, abyecto, demoníaco, y sólo una vida basada en la renuncia a los mandatos corporales podía llevarnos por los caminos del Señor. La transición del cristianismo primitivo³ a la cultura de la cristiandad, iniciada en el siglo II con Teodocio y reafirmada con Constantino en el siglo IV, lleva en su seno una fuerte ruptura con el pensamiento hebreo.

“Esa ruptura con la experiencia originaria del “cara-a-cara”, como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como “carne”, al horizonte ontológico del ser como “naturaleza” y en dicho horizonte se interpreta al hombre como “substancia”, debiendo ahora escindirlo en “cuerpo” y “alma”(Dussel, 1974:26).

La modernidad, montada sobre ese discurso dicotómico erige la razón como el nuevo Dios, y el cuerpo, siempre lo otro de sí, pasa a ser una maquinaria al servicio del cogito cartesiano. El cuerpo anatomizado del siglo XVI y XVII y ya el cuerpo máquina a partir del siglo XXVIII son los nuevos exponentes de un mundo secularizado. Le Breton (1990) nos permite ver cómo el proceso de individuación

³ Siguiendo el pensamiento de Dussel se puede decir que el cristianismo primitivo, íntimamente ligado al núcleo de pensamiento hebreo, no establecía esta concepción dualista que tiene raíces indoeuropeas y se va a imponer finalmente con el cristianismo romano.

generado a partir de este periodo apartó al hombre de sí mismo, de la naturaleza y de los otros:

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del ego. Es la parte indivisible del sujeto, el «factor de individuación» en colectividades en las que la división social es la regla. (p. 55)

Ese solipsismo del sujeto moderno, a la vez que va borrando con singular eficiencia el espíritu gregario del medioevo, va trazando las fronteras en principio con ese cuerpo que pasa a ser lo otro de mí, y por último con una naturaleza con la que los pueblos se hallaban en comunión. En este nuevo mundo, atravesado por el portentoso avance de las ciencias y la tecnología, tanto el cuerpo como la naturaleza pasan a ser objetos medibles, observables, manipulables y sobre todo se va a realzar el carácter utilitario que pasan a ocupar. El cuerpo es ahora una máquina, al igual que lo es el universo todo. Sólo parece quedar fuera de ese montaje cósmico de relojería el cogito cartesiano, que pasa a sentarse a la diestra de Dios. La desviación fundamental y la pérdida de la “corporalidad” es entonces un fruto del dualismo de Descartes. El idealismo moderno reduce al hombre a una mera subjetividad, a un cogito descorporalizado. Y como diría Ricoeur, a “una subjetividad sin anclaje”. Dejamos de ser ese cuerpo que somos, y pasamos a enseñorearnos parapetados desde nuestra racionalidad.

La Actividad Física y la Educación Física, como disciplina escolar, se inscriben claramente en este paradigma, y hacen de ese cuerpo biológico, el núcleo de todas sus preocupaciones, instalándolo claramente dentro del campo de las Ciencias naturales y particularmente cercano a la Medicina. La influencia del Higienismo primero, y de la Anatomía y la Fisiología después en el nacimiento y desarrollo de la Educación Física, resulta tan evidente y está harto documentada, por lo que no nos extenderemos ni desarrollaremos en este trabajo. Nos

limitaremos a señalar, como afirma Urquieta (2006), que “esto deja en evidencia la concepción funcional y la baja importancia educativa que se le dio a esta disciplina, otorgándole sólo un valor funcional desde una mirada de salud. (p. 98) Con este claro direccionamiento del mundo de la corporalidad y de la motricidad en el ámbito de la “res extensa”, sus preocupaciones y acciones se integran sin mayores cuestiones al mundo de lo observable y lo tangible. El paradigma hegemónico del positivismo decimonónico calza como un guante y pasa a ser algo del orden de lo indubitable.

Sin embargo, a comienzos del siglo XX, algunas voces comienzan a horadar esos hasta allí sólidos cimientos. La psicomotricidad primero y la socio motricidad después, vienen a instalar una grieta en esa dualidad indiscutible del cuerpo y el alma, o del cuerpo y la mente. “La Psicomotricidad se aleja de la idea dualista cartesiana (paradigma de la simplicidad) de que el hombre está conformado por un cuerpo dominado por la mente, un cuerpo objeto, dando paso a un cuerpo-psíquico que es concebido como el sustento del desarrollo humano (Urquieta, 2006:99). Y más adelante Parlebás, desde un anclaje estructuralista, establece otra serie de distinciones, en donde el cuerpo deja de ser ese engranaje vital, para pasar a actuar en interacción con el medio y con los otros, utilizando no sólo su inteligencia concreta sino también su pensamiento abstracto. Sin embargo, ese cuerpo que refieren, en el caso de la Psicomotricidad, sigue implicado en una mirada fuertemente endógena, mientras que en la socio motricidad parlebasiana, el sujeto, con su cuerpo incorporado, pasa a ser un rehén de las determinaciones estructurales despojado de su historicidad y sin otra consideración por fuera del sistema en que se haya inserto.

El importante trabajo de Crisorio, “Constructivismo, cuerpo y lenguaje” constituye un “quiebre epistemológico”⁴ esencial con respecto al paradigma biologicista imperante aún en el campo de la actividad física:

⁴ Napolitano-Galak hablan de un “quiebre epistemológico bachelardeano” (2009: p7)

“Volviendo ahora al cuerpo para afirmar que el cuerpo se construye. Según esto, el cuerpo es secundario: el cuerpo pertenece a la realidad en tanto, desde Freud, la realidad se construye; es decir, no se nace con un cuerpo. Existe un organismo, qué duda cabe, como existe un sistema nervioso, quién lo dudaría, y huesos, músculos y articulaciones. Pero nada de eso es el cuerpo, el cuerpo no pertenece a lo real. Debo decir, incluso, que ni siquiera podemos afirmar que el organismo, el sistema nervioso, los huesos, músculos y articulaciones pertenezcan a lo real estrictamente, aunque no pueda profundizar aquí ese análisis” (1998:5)

Aquí podemos ver cómo se produce un giro copernicano en el campo, (2009:7), desplazando el eje hacia el ámbito de la cultura. El cuerpo del que hablamos ahora es una construcción de sentidos, alejándose por completo del cuerpo físico que otrora fuera el centro de sus preocupaciones. Y la tensión está abiertamente planteada y no parece haber demasiados caminos para el consenso. Podríamos sostener sin dudas que estamos hablando de un cambio de paradigma en términos kuhnianos. Esto claramente queda evidenciado en el argumento de Crisorio:

“Pero si es fácil admitir este carácter social en la construcción de un conocimiento evidentemente social como es el conocimiento genéricamente considerado, no es igualmente sencillo reconocerlo -y no lo ha sido para la educación física tradicional ni moderna como tampoco para la fisiología ni para la medicina- cuando se trata de algo tan aparentemente individual y “real” como el cuerpo y el cuerpo de cada uno. De hecho, los estudios médicos, anatómicos, fisiológicos, neurológicos, etc., poco o nada dicen del cuerpo porque no son estudios del cuerpo. (p. 5)

Continuando claramente con esta perspectiva rupturista la obra de Napolitano-Galak “Discursos sobre el cuerpo en las investigaciones en Educación Física”, se inscribe sin dudas en una línea de continuidad con el camino transitado por Crisorio. La instalación del cuerpo en el mundo de la cultura y el lenguaje propone ciertamente nuevas concepciones:

“El cuerpo está atravesado por lo simbólico, por el lenguaje, y es precisamente este lenguaje el que le permite al cuerpo sumergirse en la cultura. El lenguaje, es el que le permite al otro la comunicación, y a su vez, la identificación de los sujetos con distintas personas, prácticas, elecciones, etc. Entonces, el cuerpo se construye

“en relación a otros y con otros portadores de lenguaje que inscriben con palabras las significaciones necesarias que habilitan la construcción del cuerpo (2009:8)

Desde un posicionamiento alineado a este enfoque, que discute con el paradigma biologicista, nos permitimos establecer algunos matices o al menos problematizar e indagar algunas cuestiones puntuales, intentando humildemente tensar un poco ciertos conceptos. En principio, coincidiendo con Le Bretón (1990), consideramos que es el proceso de individualización promovido por la modernidad el que genera esta dualización del cuerpo y la mente, y coloca a cada uno en un campo diferente de intervención. Nosotros creemos que instalar al cuerpo en el campo de la cultura no permite superar esta escisión radical que es el núcleo del obstáculo que es preciso desmontar. Ya en la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein también hallamos una crítica de la concepción racionalista del sujeto que indica que éste no puede ser el origen de significados lingüísticos, ya que el mundo se nos revela a través de la participación en distintos juegos del lenguaje.

Cuando se dice que “no nacemos con un cuerpo” estamos dejando la “zoé” por fuera de las preocupaciones de lo humano. De igual manera, Heidegger al hacer de lo animal lo ajeno al hombre, o cuando instala al ser en la morada del lenguaje, sostiene esa antinomia radical con lo biológico. El estudio de Le Breton nos abre la mirada y nos permite divisar cómo otras sociedades establecían otro tipo de relación con la corporalidad y la naturaleza: “La imagen del cuerpo es una imagen de sí mismos, nutrida por las materias primas que componen la naturaleza, el cosmos, en una suerte de indiferenciación. Estas concepciones imponen el sentimiento de un parentesco, de una participación activa del hombre en la totalidad del mundo viviente...” (1990:16). Merleau-Ponty, desde la fenomenología, traza horizontes no muy lejanos a esta concepción: “mi cuerpo está hecho de la misma carne del mundo y, además, el mundo es participe de esta carne de mi cuerpo.” (2006: 257). Por otro lado, el término mismo de cultura es una categoría que es preciso deconstruir de manera de no caer en reificaciones que confunden más de lo que aclaran. Se debe tener cuidado en evitar esencializar el

concepto de cultura, en la medida en que se corre el riesgo de dotarla de una entidad autónoma y autorregulada, lo que no permite considerar las condiciones históricas, políticas, económicas y sociales que la determinan. En definitiva, ellas no son otra cosa que construcciones socio-históricas al igual que esos cuerpos que viven en ellas. Se corre el riesgo, de otra manera, de que el concepto de cultura, al querer explicarlo todo, termine por no explicar nada.

El peligro es –siguiendo a Menéndez– establecer “una perspectiva constructivista que considera la realidad exclusivamente como construcción de una determinada comunidad interpretativa; la realidad es considerada como la construcción social y lingüística generada por los grupos. (...), los procesos simbólicos pasan a ser los únicos realmente considerados, abandonándose casi todo interés por la estructura social o por la dimensión económico-política.” (2010:135). Las representaciones están entonces atravesadas por una miríada de factores interrelacionadas que convocan diferentes maneras de ser un cuerpo en una misma cultura, y esto no puede explicarse sino en términos de disputas de poder al interior de las culturas, que lejos de ser entidades indivisas e inmutables solo son comprendidas si se las analiza en clave relacional y cambiante. Nuevamente Menéndez (2010), trayendo el pensamiento gramsciano a escena, nos permite complejizar y a la vez abrir nuevos horizontes:

“Desde nuestra perspectiva la conclusión de lo ideológico supone tratar de entender críticamente cómo se han constituido y usado los saberes, y proponer alternativas de acción. La teoría de la ideología desarrollada a partir de Gramsci implica describir y analizar el saber de los conjuntos sociales no sólo para reconocer su lógica sociocultural, sino para cuestionarlos y para reconocer y/o impulsar la necesidad de modificarlos, a partir de su propia lógica y cultural.” (2010:162)

Así, hay cuerpos dominantes, hay cuerpos dominados y en esas heterogeneidades se juegan también diversas problemáticas. En este mismo sentido, si nuestra corporalidad está determinada vis a vis por la cultura, ésta se

monta como un Leviatán que poco margen deja a los actores sociales a apropiarse, resistir o subvertir los mandatos estructurales⁵.

Por otro lado, en otro orden de análisis, pretendiendo liberarnos radicalmente de toda postura dualista, y este es el centro de nuestro enfoque, creemos necesario afirmar que no somos otra cosa que ese cuerpo. No hay otra cosa. Cuerpos inmersos en juegos de relaciones que nos atraviesan y no sólo eso, sino que también nos constituyen. El relato de las almas como instituyendo nuestra más íntima esencia, como parte de la sustancia divina e inmortal, hace de lo que realmente somos la escoria de nuestra existencia. El cuerpo posicionado así, no es otra cosa que aquello que debemos reprimir, todo lo que debemos desestimar y controlar con el fin de llevar una vida virtuosa. Es el ámbito del pecado. Y las construcciones culturales-históricas contingentes se erigen como verdades absolutas e inmutables. Y se encarnan en instituciones que gobiernan, en religiones y/o mitos que construyen conciencias y determinan criterios de moralidad supuestamente eternos y universales, en ritos y prácticas que establecen parámetros de normalidad y desviación y terminan constituyendo las almas a la medida de sus intereses siempre inconfesables.

Lejos de encontrarse las almas prisioneras de los cuerpos, como se suele plantear desde tiempos inmemoriales, la realidad es muy otra. Como bien advierte Foucault, son, por el contrario los cuerpos, los prisioneros de las almas que sujetan y debilitan la expansión de la vida. El alma no es más que un fabuloso invento para crear los campos de sujeción y disciplinamiento que se encarnan en un doble movimiento de pinzas ejercidos a través de las llamadas tecnologías del yo y de las prácticas de dominación institucionales. Un poder sigiloso que nos viene de abajo y como un virus va penetrando discretamente por los poros y

⁵ La posibilidad de hallar esos intersticios en donde sea posible ampliar los márgenes de libertad y de agenciamiento de los sujetos es tomado aquí de Elsie Rockwell, en su trabajo, ROCKWELL, Elsie: "Los niños en los intersticios de la cotidianeidad escolar: ¿resistencia, apropiación o subversión?" Conferencia presentada en el XI Simposio Interamericano de Etnografía de la Educación, Buenos Aires, 2006.

haciendo de nosotros cuanto somos. Y el otro poder, que cómo un dios ubérrimo nos mira desde arriba y nos somete a través de sus variadas formas institucionales creadas. Y lejos están de ser las instituciones del llamado aparato estatal las que monopolizan esta soberanía. La religión desde tiempos inmemoriales o la massmedia en sus múltiples variantes y las corporaciones económicas cada vez más íntimamente ligadas en la actualidad, van conformando las almas a la medida de sus necesidades.

Limitar el análisis de la actividad física y las prácticas corporales de los hombres a lo largo de su historia a una simple consideración biológica, ya sea orgánica o biomecánica, es reducirla a un nivel muy pobre de argumentación.⁶ Pero también, un enfoque culturalista que pretende deslindar toda consideración de la condición de animalidad del ser humano, su condición de ser vivo, circunscribiendo su campo de análisis a su pura racionalidad constituye otra cara del reduccionismo. Dunning, discípulo de Norbert Elías traza la perspectiva eliasiana: "...como si la gente pudiera existir sin sus cuerpos, como si sus mentes no fuesen fenómenos físicos o biológicos, o como si las sociedades pudieran existir independientemente de los hombres y mujeres individuales que las constituyen." (1992: 17)

No somos sólo –y ya siguiendo a Foucault (1976:85) “animales en cuya política está puesta en entredicho su vida de seres vivientes, sino también, a la inversa, ciudadanos en cuyo cuerpo natural está puesto en entredicho su propia vida política” Somos ese cuerpo que está, no solo atravesado por la razón, sino también por el poder y el deseo. Esa carne que somos es ese límite, ese punto ciego, esa piel que antecede toda reflexión y nos conecta con el mundo. “O sea, no lo poseemos: lo somos, lo existimos, lo vivimos. Ser cuerpo, (...) Se trata de un problema ontológico: cuerpo es equivalente de existencia, y si el ser es esencia y

⁶ “La Actividad Física comprende un conjunto de movimientos del cuerpo obteniendo como resultado un gasto de energía mayor a la tasa del metabolismo basal. A veces se utiliza como sinónimo de ejercicio físico, que es una forma de actividad física planificada y repetitiva con la finalidad de mejorar o mantener uno o varios aspectos de la condición física”. Serra Majem, L.I. (2006), Aranceta Bartrina, J., Actividad Física y Salud, Elsevier: España

la esencia es existencia, entonces el cuerpo es el ser. He aquí una nueva ontología con la cual Jean Luc Nancy contradice el Cogito *ergo sum* cartesiano: el ser-esencia, está dentro, fuera, arriba y abajo, en todos lados, *hic et nunc* “(2009:154). Es absolutamente necesario poner en consideración entonces todos estos elementos en un nivel de relación que, siguiendo la metáfora del campo de fuerza, interaccionan y se co-constituyen modificándose e influenciándose mutuamente, renunciando por inútil todo análisis aislado, en tanto que es justamente su pertenencia a ese campo lo que hace a cada uno de los elementos intervinientes, efectivamente lo que son.

Esa transmutación de la carne en cuerpo no es un simple cambio de significantes, sino que implica por un lado la espiritualización del cuerpo y por otro la expulsión de la carne que representa ya lo pecaminoso, corruptible y por ende desechable. Y esa maniobra que el cristianismo hegemoniza y la modernidad afianza traza las líneas para que la biopolítica devenga tanatopolítica. Si la carne es pura materia salvaje deja de tener interés para la política. El cuerpo en cambio va a ser el dispositivo perfecto para que el poder soberano potencie su poder, dejando la “pura vida” fuera de su ámbito de interés –aunque sin perderle pisada– y permitiendo así su domesticación en un orden político inmunitario. Como afirma Espósito (2006, p.266) “discrimina la parte sana de la parte enferma, estableciendo una distinción entre el verdadero cuerpo y una carne carente de resonancia vital...”. Si la carne es anárquica, múltiple y de alguna manera inatrapable, el cuerpo, con su correspondiente alma (porque del cuerpo siempre viene por añadidura un alma) va a ser incorporado a un orden político que de alguna manera lo contiene y lo determina. La carne en esta dualización pasa a ser aquello que puede ser desestimado, inferiorizado o en definitiva eliminado. Su singularidad radical la hace anárquica, inclasificable e imposible de normatizar, normalizar y/o clasificar. Y así, queda fuera de las preocupaciones políticas. La excluye incluyéndola en forma de sometimiento. En el contrapunto que se establece entre Heidegger y Bataille parece hallarse el centro de la tensión que

intentamos desentrañar. Mientras Heidegger afirma que “la mano que da, muestra y reza” se separa radicalmente de la condición animal, Bataille (2003), va a contraargumentar justamente que esa mano civilizadora que marca la distinción de la condición humana constituye al mismo tiempo “el entramado indisoluble de humanidad y animalidad” (Espósito, 2003, p.214). En esta posibilidad de aunar la dimensión animal, humana y la cósmica en una entidad indisoluble e integral, están quizás las huellas de nuevas (o viejas) sendas a ser transitadas.

(In) Conclusiones

Creemos necesario y hasta imprescindible apoyar enfáticamente las críticas a los enfoques biologicistas, que han cimentado las bases de la Actividad Física y de la Educación Física, y que son sin lugar a dudas herederos del proceso de individualización y dualización del sujeto moderno. La reducción del cuerpo a su simple consideración instrumental y su radical separación con toda otra consideración de “lo humano”, no permite otra cosa que rechazarse reformulando el verdadero ámbito de pertenencia de estos campos disciplinares.⁷ Pero es preciso alertar sobre el peligro que se corre al hacer del cuerpo una construcción de la cultura y el lenguaje, despegándolo de todo contenido vital. En este viraje conceptual y epistemológico radical, y por extremar las posiciones, se corre el riesgo de terminar permaneciendo atrapado en esta dualización cartesiana, dejando ahora a la *zoé*, a la “nuda vida”⁸ fuera de nuestro campo de intervenciones.

⁷ El esencialismo cultural nos impediría advertir que por ejemplo el género no tiene estatuto ontológico fuera de los actos que lo constituyen. En esta lectura, el género sería el efecto retroactivo de la repetición ritualizada de performances. En este sentido puede entenderse el sexo y el género como una construcción del cuerpo y de la subjetividad fruto del efecto performativo de una repetición ritualizada de actos que acaban naturalizándose y produciendo la ilusión de una sustancia, de una esencia.

⁸ Para profundizar con este rico y complejo concepto de *nuda vida* es altamente recomendable adentrarse en la obra fecunda de Giorgio Agamben (2013). El filósofo italiano indaga una figura del derecho arcaica romano, el *Homo Sacer*, que permite rastrear esta vida a la que cualquiera puede sacrificar y es a la vez, paradójicamente, insacrificable. Esa *nuda vida* que fuera arrojada fuera del mundo de la polis por los griegos (*zoé*), va a ingresar dentro de las preocupaciones políticas del mundo romano a partir de una siniestra inclusión excluyente.

Por otro lado resulta imprescindible considerar que los cuerpos y las mismas culturas están atravesados por las condiciones sociohistóricas y político-económicas en que están inmersos, despegándonos de todo resabio esencialista, no sólo de los cuerpos, sino también de las culturas. Una política de vida, una biopolítica en sentido positivo, requiere integrar en su seno al cuerpo como un todo indiviso, aquel con el que nacemos y aquel que se va constituyendo en nuestra trayectoria vital. En síntesis, sólo una *bíos*, (un cuerpo político) integrado en el mismo círculo de la *zoé* puede permitir la superación de esta aporía en la que quedó atrapado el hombre moderno.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. (2013) *Homo sacer* I. Madrid. Editora Nacional. Biblioteca de Filosofía

BATAILLE, G (2003) Teoría della religione. En Espósito, R. *Communitas*.. Buenos Aires. Amorrortu

CRISORIO, R. (1998) Constructivismo, cuerpo y lenguaje Revista Educación Física y Ciencia, año 4, Departamento de Educación Física. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Plata, Buenos Aires.

ELÍAS, N. & DUNNING, E. (1992) Deporte y el ocio en el proceso de la civilización. Fondo de Cultura Económica. España

DUSSEL, E. (1974) *El dualismo en la antropología cristiana*. Buenos Aires. Editorial Guadalupe.

DUSSEL, E. (1966) *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Chaco, Resistencia Argentina

ESPÓSITO, R. (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires. Amorrortu editores

FOUCAULT, M. (1976) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid. siglo XXI. consulta el 20 de enero de 2014, en Recuperado en http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_2/nociones teoricas/complementaria/michel foucault historia de la suxualidad.pdf

LE BRETON, D. (1990) Antropología del cuerpo y modernidad. Ed. Epup. Recuperado en <http://www.megaepub.com/autor/david-le-breton.html>

MENÉNDEZ, E. (2010). La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo. Cap. I, Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes. Prohistoria Ediciones, Rosario

NAPOLITANO, Ma. E. y GALAK, E. (2009) Discursos sobre el cuerpo en las investigaciones en Educación Física, en: Revista digital Se. Di. Ci: Servicio de difusión de la creación intelectual. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

ROCKWELL, E. 2006): “Los niños en los intersticios de la cotidianeidad escolar: ¿resistencia, apropiación o subversión?” Conferencia presentada en el XI Simposio Interamericano de Etnografía de la Educación, Buenos Aires

URQUIETA, E. (2006) Motricidad humana, un cambio urgente y necesario. Pensamiento Educativo. Vol. 38.